L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e SÉRIE)
N° 23. — 9 JUIN 1960

Bulletin d'Ecriture Sainte

(Nouveau Testament)

LE PROBLÈME ET LE MYSTERE DE JÉSUS

SOMMAIRE

In memoriam : le chanoine Albert Gelin.
I. Le Dr P.-L. Couchoud : son œuvre.
II. Jean Guitton, *Jésus*.

Le chanoine Albert Gelin m'avait demandé de rédiger pour l'*Ami* le récit d'une rencontre avec le Dr P.-L. Couchoud. En dédiant à sa mémoire cette chronique, je n'ai pas la prétention d'acquitter ma dette à son égard. D'ailleurs, comment compter tout ce que je lui dois, depuis le jour où j'arrivais à son cours d'hébreu ? Et que donner en échange d'une affection comme la sienne ?

Au vide qu'il laisse, aux questions sans réponse qu'inconsciemment encore on lui pose comme s'il était là, on mesure le bienfait de sa présence, qui nous a été retiré. Les valeurs les plus précieuses d'une vie n'ont rien d'idéaux abstraits : elles portent un visage, celui de l'homme par qui elles sont devenues semences vivantes en nos cœurs.

J'ai l'impression de n'avoir rien oublié des leçons du Père Gelin ; je ne saurais répéter tout ce qu'il nous disait. Mais sa figure est inséparable en moi des orientations décisives qu'il donnait à ses élèves en expliquant les Psaumes ou les lettres de saint Paul. Pourquoi faut-il qu'il soit disparu pour que sa présence se manifeste, intérieure et profonde à ce point ?

I. — *Le docteur P.-L. COUCHOUD*

Le 8 avril 1958, à l'âge de 80 ans, le Dr Paul-Louis Couchoud mourait à Vienne (Isère) où il s'était retiré depuis plusieurs années. Son nom et ses idées sur Jésus sont connus de quiconque s'est interrogé sur la valeur des Evangiles. Parce qu'il a dirigé la collection « Christianisme », de triste mémoire, et refusé l'existence historique de Jésus, peut-être l'imaginez-vous comme un rationaliste, à l'esprit retors et négateur ? J'avoue que je redoutais sa rencontre, quand en juin 1957, venu à Vienne pour une causerie sur Qumrân, j'appris qu'il m'invitait pour un entretien. Je fus accueilli par un noble vieillard, au visage empreint de sérénité, d'intelligence et de douceur. Et la surprise ne fut pas de mon seul côté. Il attendait un professeur chevronné. D'emblée pourtant il me donna sa confiance et je fus conquis par la sympathie communicative de son regard.

Souffrant d'un infarctus du myocarde, il vivait couché. Je remarquais dans sa chambre une belle sculpture à la Maillol, un portait d'une enfant au visage pur, une icône de la Vierge, manifestation saisissante d'un autre monde. La conversation, hélas ! n'eut pas le loisir de se développer comme je l'aurais désiré. Epris de sagesse et de beauté, son esprit était curieux de tout ce qui révèle à l'homme un au-delà de ses limites. Il étudiait les inscriptions funéraires grecques, Pascal, Jeanne d'Arc, les Evangiles, en amateur, si l'on veut, mais au sens fort du mot, en traversant le domaine restreint des spécialistes, toujours en quête de l'essentiel : la signification profonde d'une œuvre, quelque réponse aux interrogations éternelles de l'homme.

Il désirait quelques précisions sur les fouilles de Qumrân. Il n'était pas convaincu de l'interprétation du P. de Vaux. Il avait de la peine à imaginer dans un tel désert un couvent de moines esséniens, aussi nombreux que les tombes du cimetière le laissent supposer. Les Esséniens auraient eu à Qumrân leur cimetière et leur bibliothèque, mais ils n'y vivaient pas. Ces hésitations ne sont pas fondées quand on a vu de près toutes les installations hydrauliques, agricoles, artisanales, prévues pour la vie à Qumrân d'un groupe humain assez important. D'ailleurs les cénobites chrétiens prouveront bien que la vie d'une communauté nombreuse est possible au désert. De nos jours le Monastère de Mar-Saba, dans le désert de Juda, le prouve encore.

De là, nous avons passé à Jean-Baptiste. Je fus frappé par la force avec laquelle Couchoud affirmait l'originalité de sa pensée et de son action par rapport aux Esséniens. En passant il m'avait dit son estime pour les travaux des exégètes catholiques. Bien convaincu que l'on ne pouvait plus interpréter les Evangiles à la manière de Loisy ou de Guignebert ses maîtres, il se réjouissait du renouvellement des méthodes de la critique biblique. S'il n'avait craint de le surcharger, il aurait demandé au P. de Vaux un petit livre sur la religion cananéenne pour sa collection « Mythes et Religions ». Il admirait les comptes rendus de la *Revue Biblique*, ceux du P. Benoit en particulier, si probes et compétents. Il rendait hommage aux exégètes lyonnais Podechard, Chaine, Gelin, dont il avait aimé « *les Pauvres de Yahvé* ».

Je me demandais s'il conservait encore ses idées si curieuses sur Jésus (*Le Mythe de Jésus - Le*

Dieu Jésus). Je réservais la question pour un autre entretient, car nous devions nous revoir. M. Jean Guitton, qui était devenu son ami, croit qu'il n'a pas modifié sa ligne de pensée. Dans son *Journal* récemment publié (Paris, 1959), il rapporte leurs conversations. Je lui laisse la parole, car il a parfaitement compris la signification de la pensée du Dr Couchoud.

« Nous parlons du Christ, auquel il croit à sa manière, qui n'est pas historique. Etrange état d'esprit. « J'admets tout le *Credo*, me dit-il, sauf l'incise *sub Pontio Pilato*. » Il pense qu'hors du Christ, on ne saurait trouver Dieu, que personne n'a vraiment formé l'idée de Dieu, hors de Jésus. Que ceux qui croient en Dieu sont, qu'ils le disent ou non, des disciples de Jésus. Il suffit de voir pour s'en convaincre ce que disaient de Dieu Platon et Aristote. Ce n'était pas le Dieu-Père, le Dieu auquel on pense sans arrêt dans la prière. Ce n'était pas le Dieu de Jésus, ce n'était pas Dieu. Et il dit aussi qu'on ne peut pas penser Jésus sans le penser comme Dieu, qu'un Jésus qui ne serait pas Dieu (comme le Jésus de Renan) ne serait rien, qu'enlever à Jésus sa divinité, c'est lui enlever tout. »

« Voyez d'ailleurs ce que ma conception a d'utilisable pour la foi. L'incrédule s'acharne, pour détruire la foi, à réduire Jésus à un être historique. Il la rend vulnérable en la plaçant sur le terrain de l'histoire. Moi, en l'ôtant à ce terrain, je la fais invulnérable.

— Invulnérable, peut-être, dis-je, mais anéantie. Ce que vous repoussez c'est le fond du christianisme, le mystère d'une incarnation *réelle*.

— N'exagérons rien. Je ne nie pas. J'attends. Je suis comme un publicain, un prosélyte dans le catholicisme. Comme Bergson ou Simone Weil. Il faudrait rétablir le catéchuménat. C'était la pensée du Christ dans la parabole du publicain. »

Il faut, en effet, comprendre les positions du Dr Couchoud, comme une hypothèse-limite, désespérée, devant l'impossibilité des thèses de Loisy et de Guignebert. Si Jésus n'a été que ce qu'ils prétendent, un obscur prophète galiléen, il est incompréhensible qu'il ait été divinisé en milieu juif farouchement monothéiste, en si peu de temps (car il ne sert de rien de rajeunir les Evangiles ; les lettres de S. Paul sont là, circonstanciées et datées avec le maximum de certitude désirable). Mieux valait alors, selon Couchoud, admettre que Jésus a été pensé d'abord comme Dieu par des mystiques, qu'on l'a ensuite adapté à un mode de connaissance inférieur, en lui prêtant une biographie fallacieuse. « Je devinais qu'il y avait dans ses vues une recherche de sécurité. En concluant à l'inexistence historique de Jésus, le docteur Couchoud croyait lui offrir une surexistence invulnérable au doute ». (J. Guitton, *Jésus*, p. 43).

Inutile de rappeler ici que Couchoud allait se mettre à dos toutes les critiques tant soit peu sensibles à la valeur historique d'un témoignage. Il allait être facile à un Goguel de lui opposer les textes et les garanties historiques dont ils se recommandent, de lui opposer saint Paul lui-même, dont il ne recevait qu'une partie du témoignage. Le problème demeure donc entier du passage « d'un fait divers au divin », comme écrit J. Guitton, et de la foi en la divinité de Jésus de Nazareth. Hors de l'incarnation, nous voilà au rouet !

A titre de protestation contre les réductions historicistes de la figure de Jésus, les doutes de Couchoud n'auront pas été inutiles. Puissent-ils aussi nous permettre de mesurer tout ce qu'a d'unique et de merveilleux, la foi au Fils de Dieu fait homme.

Le livre de J. Guitton sur « *Jésus* », dont nous allons parler, lui a été inspiré en partie par ses rencontres avec Couchoud. Celui-ci semble en avoir été impressionné. Il aurait voulu y répondre. Il pensait à un article de revue, puis il a vu les difficultés, la nécessité d'approfondir. « Il faudrait un ouvrage », avouait-il à un ami. Sans doute sa pensée se nuançait-elle et a-t-il continué d'écrire ses réflexions sur le mystère de Jésus. « C'était là sa gravitation. Jésus, disait-il, est le plus grand Existant de la terre. » (J. Guitton dans le *Figaro*, après la mort de son ami).

Le Dr Couchoud était né et avait grandi dans une famille très chrétienne, qui compte encore des prêtres et une religieuse. Sa mère souffrit beaucoup de son évolution spirituelle. Il subit l'influence d'Anatole France et de plusieurs prêtres sortis de l'Eglise lors de la crise moderniste.

Où en était-il quand la mort l'a pris ? Il est parti avec son secret. Ses ouvrages ne le reflétaient qu'imparfaitement. L'homme que l'on rencontrait était autre, tout en nuances, finesse, sympathie. Il fréquentait Pascal. Et l'un de ses amis les plus fidèles peut dire qu'en lui le « cœur » offrait certainement beaucoup plus de prises à la grâce que la raison. Celle-ci n'exprimait qu'une partie, non la meilleure et la plus riche, de son être.

Il y a quelques années, il avait par écrit demandé à un prêtre dont il appréciait la discrète amitié, de venir s'entretenir avec lui à ses derniers moments. Il le reçut très souvent, jusqu'à l'avant-veille de sa mort. Nous n'avons pas à nous immiscer dans le secret des consciences. La sépulture religieuse fut autorisée. J. Guitton rapporte qu'en le quittant un jour sur le quai de la gare de Vienne, Couchoud lui récita ces vers :

Ce que tu ignores, je l'ignore.
Ce que tu sais, je voudrais le savoir.
Ce que tu pries, il m'en vient un effluve.
Ne m'oublie pas, ô vivant !

* *

II. — *M. Jean GUITTON*

Faut-il l'avouer ? J'ai abordé le *Jésus* de M. Jean GUITTON avec quelques préjugés [1]. J'avais peur d'y trouver une apologétique en retard sur la critique elle-même qui, par suite des études récentes sur la théologie du Nouveau Testament, doit poser en termes nouveaux le problème de Jésus. Et secrètement, j'espérais qu'il suffirait de quelques heures pour faire le tour du livre. Or, dès les premières pages, j'ai été saisi. J'aurais voulu, ici ou là, sauter quelques pages : je n'ai pas pu. Il m'a pris beaucoup de temps, et je le regrette si peu que, le livre fermé, je le mets en bonne place pour y revenir.

Pas d'argumentation aux soi-disant preuves que l'on majore sans le dire, pas de subtile éloquence pour influencer malgré lui l'interlocuteur, rien de

[1] In-8, 448 p., 750 fr. Ed. Grasset, Paris, 1956.

cette dialectique facile qui vous impose un itinéraire tracé d'avance pour vous donner l'impression d'avoir bouclé le problème. Non. Un homme médite patiemment « sur l'existence de Jésus et particulièrement sur les difficultés de croire à Jésus en ce milieu du XX^e siècle après lui ». D'adversaire, il n'y en a pas : « pour celui qui pense l'adverse est une partie de lui-même » (p. 57). Et s'il croit, sa foi ne le dispense pas de suivre humblement les chemins de l'intelligence critique : « La foi déclare qu'elle est un acte, ce qui suppose qu'elle domine un doute possible, qu'elle mérite dans une certaine ombre, tandis que l'incroyance se dit absolument sûre » (p. 57-58).

M. Jean Guitton ne cherche à convaincre personne, mais, passé le milieu d'une vie où il s'est constamment occupé de philosophie et de religion, il admet qu'on lui demande : « Et toi, que penses-tu de Jésus ? Justifie ton opinion dans un langage qui me soit accessible et en ne présupposant pas ta foi » (p. 7).

Rarement un livre donne à ce point l'impression d'une totale sincérité. J. Guitton a le courage de penser par lui-même, de peser le pour et le contre, sans conclure trop tôt, ni refuser leur plausibilité aux solutions qu'il rejette. Il médite avec tout ce que la vie l'a fait. Philosophe, il n'a jamais pu renoncer au besoin de comprendre et de vérifier les données de sa foi. Disciple de M. Pouget, il en reçut son initiation à la critique biblique et fit auprès de lui une cure efficace de curiosité d'esprit et de bon sens imperturbable. Il a fréquenté Loisy, Guignebert, Bergson, le P. Lagrange, Couchoud. Et l'admirable en sa méditation, c'est peut-être avant tout le sens des personnes dont il témoigne : il ne se mesure pas à des idées, il dialogue. C'est ensuite le cheminement d'une pensée qui ne triche pas. Parfois le lecteur s'arrêterait volontiers en chemin, croyant être arrivé. Et voici que doucement le guide vous dit : il y a encore ceci, réfléchissez.

L'auteur avoue dans son *Journal :*

> « Dans un sujet quelconque, ce qui se présente d'abord à mon esprit..., ce sont les raisons de douter de ce à quoi j'adhère dans mes profondeurs. Mon défaut serait de donner aux objections trop de poids, de trop concéder... »

Mais qu'un esprit réfléchi qui s'interroge prenne ce livre et passe avec lui quelques jours de tranquillité : non seulement il apprendra du neuf, mais il grandira.

Impossible donc de résumer ce livre. Il faut le suivre jusqu'au bout, car certaines conclusions ne sont que provisoires. On y entend plusieurs voix. Et à travers elles, la raison n'est pas seule à s'exprimer. L'intuition qui va droit au réel, les divinations du « cœur », font le charme d'Héléna, qui, avec son cerveau de femme, « cherche une voie plus directe qui me fasse surgir au cœur de la question et sans passer par vos circuits » (p. 168). « Si la critique est remaillage, dit-elle, je fais de la critique moi aussi. Mais on ne se fait pas marin pour remmailler des filets » (p. 170). La voix d'Héléna était indispensable au dialogue ; c'est tout l'être de l'homme qui est interrogé par les Evangiles, beaucoup plus profondément que sa raison ne les interroge.

Tout au long du débat, une préoccupation s'affirme : respecter toutes les données du problème. Le point de départ, c'est l'existence, vers l'an 40, d'un groupe de croyants affirmant que dans un passé récent, en la personne d'un certain Jésus, est venu le Messie que les Juifs rapportent à l'avenir. Et comme dans leurs affirmations se mêlent le rationnel et le surnaturel, l'humain et le surhumain, l'esprit critique est tenté d'opérer un tri entre « l'historique », ou les événements retenus comme vraisemblables, et « le fabuleux », ou les représentations subjectives engendrées par la conscience religieuse. La difficulté c'est qu'aucun des « témoins » dont on trie les allégations, n'accepterait le récit que l'on recompose. Au nom de l'idée que l'on se fait du possible, on a précisément exclu ce qu'ils jugeaient essentiel : l'identité divine de Jésus, pour ne retenir que les circonstances humaines de sa vie. Et à partir de la figure dite historique de Jésus, on rend inexplicable la suite de son histoire dans la vie des hommes, et d'abord sa divinisation si rapide dans la conscience de Juifs monothéistes.

P.-L. Couchoud a raconté qu'aux conférences de Loisy, expert en cette méthode de triage, Anatole France griffonnait des dessins en marge de ses notes. On y voyait, par exemple, « Loisy à califourchon sur une branche et donnant à la racine de l'arbre des coups de hache en disant : « J'en laisserai toujours assez pour me tenir » (p. 92) ! C'est pourquoi Couchoud a renversé la méthode, et placé la foi au Dieu-Jésus avant la création de sa biographie imaginaire. Sans aller jusque-là, Bultmann ne voit dans la tradition sur Jésus que l'occasion d'une révélation divine adressée à tout homme. Mais en suivant cette voie, il faut encore sacrifier ce qui fait l'originalité du témoignage évangélique, où le Dieu-Jésus s'insère dans une histoire humaine d'un milieu très caractérisé. On rend inexplicable la naissance de l'Evangile sous sa forme historique, dans une communauté structurée autour de témoins qui jouent très souvent un rôle de résistance au mythe.

Puisque ces deux voies s'opposent, en ne retenant chacune qu'un aspect du témoignage, la solution n'est-elle pas de les unir en acceptant que Jésus soit Dieu et homme, et en passant du *problème* au *mystère* de Jésus ?

Du moins faut-il envisager le témoignage évangélique en son originalité avec un esprit réceptif. La difficulté du problème de Jésus pour les modernes réside dans leur difficulté de croire au témoignage des premiers chrétiens, et d'abord dans un oubli de la psychologie de tout témoignage. Le témoignage, en effet, n'est pas constat mécanique, mais implique une relation vécue entre une personne et un événement. Il implique ici une amitié entre des hommes et un Etre singulier dont ils ont approché le secret et dont l'existence avait un sens. Ainsi le témoin s'engage. L'expérience d'un contact spirituel mûrit en lui. Un lent travail de l'esprit dégage ce qu'elle avait de significatif. Avant de discuter un témoignage, il faut le comprendre dans toute son ampleur, et d'abord ne pas l'escamoter au nom d'une philosophie informulée qui lui serait étrangère. Là-dessus, J. Guitton a des pages

remarquables, dans son ouvrage *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien* (Paris, Aubier, 1950). Il s'agit d'un préalable à toute critique des Evangiles. Et le théologien, lui aussi, s'y trouve intéressé, puisqu'il doit réfléchir sur la signification de la révélation chrétienne en son conditionnement historique.

Dans un autre livre, J. Guitton appliquait sa méthode aux deux aspects privilégiés du *Problème de Jésus : Divinité et Résurrection* (Paris, Aubier, 1953). Il en reprend l'essentiel ici, sous une forme plus libre. Les difficultés modernes de croire à la Résurrection et à la Divinité de Jésus sont examinées, avec le souci de ne pas se laisser égarer parmi les discussions strictement exégétiques, mais de dégager les principes qui inspirent les objections sans qu'on le sache toujours, et de revenir sans cesse au donné, au témoignage original des Apôtres. J. Guitton ne réfute pas tant qu'il remet constamment devant le critique le fait primitif en sa totalité, que l'on voudrait réduire pour le mieux expliquer. Finalement, l'option de la foi est celle qui respecte le mieux les exigences du donné. L'Evangile alors s'éclaire jusqu'en ses détails, devient « plus humain, plus intelligible et j'oserais dire : plus vraisemblable » (p. 363, belles pages 363-367).

Une dernière partie rassemble des réflexions sur Jésus dans l'hypothèse de sa Divinité : centre de l'histoire, il éclaire aussi l'existence humaine, souffrante et mortelle, et justifie l'expérience des mystiques et des saints.

Finalement il faut choisir : le Jésus de la foi est-il « un produit de l'esprit, ou une réalité de l'histoire » (p. 413) ? Tout compromis entre ces deux termes glisse vers l'un ou vers l'autre. Et le dramatique, c'est que « seule la solution qui vous élève au-dessus de l'histoire respecte pleinement l'histoire » (p. 418).

On a vu comment J. Guitton aborde le problème de Jésus : du point de vue d'un esprit qui a réfléchi sur « le fait historique et les manières d'en prendre conscience, ...la prise de conscience par l'acte du témoignage, le développement du témoignage dans le temps et, d'une manière plus générale, la descente de l'éternel dans le temporel » (p. 440). Toute son œuvre développe cette réflexion et voudrait élaborer une philosophie des « idées implicites, nécessaires à l'intelligence du fait chrétien » et dont le défaut explique souvent les difficultés modernes contre la foi.

Bien des réflexions fécondes de J. Guitton pourraient être signalées, p. ex. sur la façon dont on peut, à partir du fait de Jésus, « donner à l'existence de Dieu une densité, une présence, une intimité accommodées aux exigences des esprits modernes » (p. 427). Je suis frappé par la façon dont les incroyants se justifient devant l'idée de Dieu comme s'il n'y avait pas Jésus (cf. les *Mémoires d'une jeune fille rangée*, de Simone de Beauvoir). Le lecteur aimera revenir sur telle ou telle page de ce livre, qui chemine lentement, mais dans un domaine dont les richesses ne s'épuisent pas. Il faut lui souhaiter un vaste et profond retentissement.

(*A suivre*). J. DELORME.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

LE PROBLEME MORAL ET PASTORAL SOULEVE PAR L'UTILISATION DE LA MOISSONNEUSE-BATTEUSE LE DIMANCHE

Ce problème continue à préoccuper bien des confrères. Nous l'avons déjà abordé plusieurs fois, notamment dans l'*Ami* du 11 juin 1959, p. 375-77. Il n'est pas inutile d'y revenir.

Le *Bulletin ecclésiastique du diocèse de Strasbourg* (1er juin 1959) a publié une étude pastorale très documentée, qui répondra à bien des questions. Aussi sommes-nous très reconnaissants à l'auteur, M. l'abbé BUHR, de nous donner l'occasion de la mettre à la disposition de nos lecteurs, car son intérêt ne se limite pas à la situation pastorale de l'Alsace.

Nous avons ajouté des sous-titres.

Depuis une dizaine d'années, un effort considérable a été déployé chez nous pour faire bénéficier l'agriculture des progrès de la motorisation et des techniques modernes. Il s'agit là, somme toute, d'une initiative heureuse qui, entre autres, contribuera à freiner la désertion des campagnes en rendant le travail agricole moins lourd, moins servile en même temps que plus rentable. Mais avec la mécanisation progressive du travail agricole, des considérations purement techniques tendent à s'imposer à l'esprit de nos ruraux, et à prévaloir sur les considérations d'ordre humain, moral et même religieux.

L'introduction, dans nos campagnes alsaciennes, des moissonneuses - batteuses nous en fournit un exemple concret. Dès leur apparition, elles ont, en grande partie, travaillé le dimanche et cela dans des régions respectueuses jusqu'ici de la loi de l'Eglise imposant le repos dominical. On a même pu avoir l'impression que nos milieux ruraux catholiques n'y trouvaient pas grand'chose à redire et qu'ils acceptaient volontiers de penser que des nécessités d'ordre technique ou financier pouvaient excuser de la loi de l'Eglise et justifier cette entorse faite au chômage dominical.

Nous voudrions, dans les pages qui suivent, examiner ce problème du point de vue de la morale et de la pastorale catholiques.

I. — *Données du problème*

Précisons d'abord les données du problème.

Données matérielles

La moissonneuse-batteuse est une machine qui, lorsqu'elle est pourvue de tous les accessoires, fauche les céréales, les bat et les met en sacs en même temps qu'elle presse la paille et la noue en balles. Après son passage, il ne reste plus, le soir, qu'à rentrer à la ferme les sacs remplis de grains et les balles de paille ; la moisson est terminée. L'intérêt que présente cette machine est évident :

C'est d'abord sa grande capacité de travail qui est de 2 à 3 hectares par jour. C'est ensuite la forte économie en main-d'œuvre qu'elle rend possible puisque le service de la machine ne réclame que deux personnes, l'une pour la conduire et l'autre pour surveiller l'ensachage.

Pour que la moissonneuse-batteuse puisse fonctionner convenablement et faire du bon travail, il est nécessaire que les céréales soient très mûres, bien en paille et que le temps soit sec. C'est la raison pour laquelle le travail ne commence pas, ordinairement, avant 10 heures du matin, après la disparition de la rosée, et qu'il cesse le soir avant la tombée de la nuit, ce qui fait des journées de 7 heures de travail en moyenne. On compte généralement des saisons de 300 heures de travail ce qui équivaut à 43 jours ou à 7 semaines de travail, les dimanches étant chômés. Pratiquement, c'est la période qui va du 15 juillet au 5 septembre.

Les premières moissonneuses-batteuses qui firent leur apparition dans notre région étaient de grandes machines dont le prix se montait, calculé en monnaie actuelle, à quatre millions environ. Le gros souci des acquéreurs, qui avaient emprunté l'argent nécessaire à l'achat au Crédit Agricole ou aux Caisses d'épargne locales était évidemment d'amortir l'important capital investi dans leur moissonneuse-batteuse. Ils avaient pour cela cinq ans au maximum puisqu'au bout de ce temps il fallait penser à remplacer leur machine, et encore devaient-ils tenir compte du fait que la moissonneuse-batteuse ne peut être utilisée, chaque année, que pendant le temps relativement court de la récolte des céréales, à savoir pendant six à sept semaines au plus. On comprend que ces propriétaires, harcelés par les échéances, tenaient à exploiter à fond leurs machines et à les faire travailler le plus possible pendant la brève saison de la moisson.

Actuellement, les machines qui se vendent sont moins grandes et moins chères. Leur prix, leur rendement et les possibilités d'amortissement varient naturellement avec les marques et les types. Il est inutile d'entrer ici dans tous les détails techniques, et il suffit pour notre but de nous en tenir à des indications générales qui correspondent à peu près aux types de machines qui se rencontrent le plus fréquemment dans nos deux départements du Bas-Rhin et du Haut-Rhin [1].

Le prix d'achat (situation mars 1959) des moissonneuses-batteuses, modèles de petite ou moyenne grandeur sans accessoires tels que presse à paille, trémie à grains, etc., va de 1.735.000 fr. (ex. Massey Harris, type 830, moteur Diesel à 2.540.000 fr. (ex. Fahr, MLD, moteur Diesel). Elles ont une capacité de travail qui s'échelonne entre 20 ares par heure (Massey Harris) et 40 ares par heure (Fahr, MLD). Le prix auquel travaillent ces machines est de 16.000 fr. par 100 ares. On a calculé que la somme globale des frais comprenant le prix d'achat de la machine, le prix du carburant consommé et la rémunération honnête du propriétaire et de ses aides peut être couverte au bout d'environ 500 heures de travail, soit 12 semaines à 6 jours ouvrables pour une moissonneuse-batteuse du type Fahr, MLD, ce qui représente pour elle une surface moissonnée de 200 hectares environ. Pour une machine du type Massey Harris, ce sera au bout d'environ 660 heures de travail, soit 15,5 semaines à 6 jours ouvrables, ce qui représente pour cette moissonneuse-batteuse une surface moissonnée d'environ 135 hectares. Puisqu'on compte, en moyenne, environ 300 heures de travail par saison, le travail d'une moissonneuse-batteuse devient bénéficiaire pour le propriétaire vers la fin de la deuxième année ou au début de la troisième, selon le type de la machine et à condition qu'elle fasse ses 300 heures de travail par saison. Dans ce calcul ne sont, cependant, pas compris les frais d'entretien inévitables après chaque saison, mais qu'il est difficile d'évaluer et de faire entrer dans nos considérations.

Les entrepreneurs qui veulent vivre de ce que leur rapporte leur moissonneuse-batteuse sont naturellement désireux de hâter le moment à partir duquel le travail de leur machine devient bénéficiaire. Cela les amène facilement à en forcer l'exploitation en acceptant de travailler aussi dans de mauvaises conditions ou jusque tard dans la nuit ou même le dimanche.

Pour le particulier, la question de la moissonneuse-batteuse se pose un peu différemment. Quand il achète une machine, c'est pour ses propres besoins et l'on peut dire aussi pour son propre confort. Car la machine lui rend le travail de la récolte plus aisé et plus rapide et, surtout, le libère de bien des soucis et plus particulièrement du souci du personnel, dont il aurait autrement besoin. Il est moins préoccupé de réaliser un bénéfice immédiat avec sa moissonneuse-batteuse puisqu'il ne vit pas directement de ce qu'elle lui rapporte. Il vit de l'ensemble de son exploitation agricole dont la moissonneuse-batteuse, bien qu'elle en représente un élément important, ne constitue, cependant, que l'un des divers facteurs de rendement.

On peut dire que, pour lui, la moissonneuse-batteuse est rentable dès que son entreprise agricole permet d'amortir au bout de cinq ans le prix d'achat ainsi que l'ensemble des frais occasionnés par le fonctionnement et l'entretien de la machine. Or, cela suppose un minimum de 25 ha ensemencés annuellement de céréales, de colza, de petits pois ou de féveroles pour une machine du type Massey Harris, et un minimum de 35 ha pour une machine du type Fahr MLD. Au-dessous d'une telle surface, la moissonneuse-batteuse n'est plus rentable. Elle devient un objet de confort, de luxe qui ne rapporte plus, mais qui coûte. Dans un tel cas, si le propriétaire veut rentrer dans ses frais, il est obligé d'aller travailler avec sa machine chez les voisins et de faire l'entrepreneur.

Il ne fait pas de doute que dans notre région où les propriétés de 25 ha et plus sont l'exception, bien des cultivateurs qui se sont lancés quelque peu inconsidérément dans l'achat d'une moissonneuse-batteuse se voient obligés de chercher, à droite et à gauche, des possibilités d'utiliser leur machine pour rentrer ainsi dans leurs frais. Les cas ne manquent pas où des cultivateurs, ne parvenant pas à rembourser leurs annuités, se verront dans l'impossibilité de renouveler, le moment venu, leur équipement et d'acheter une nouvelle moissonneuse-batteuse.

Quelques chiffres sur l'accroissement du parc des moissonneuses-batteuses permettront de se faire une idée de l'importance de la motorisation en cours dans nos campagnes. Il ressort des statistiques que depuis 1954 le parc des moissonneuses-batteuses en France a

[1] Qu'il nous soit permis de remercier ici ceux qui ont bien voulu mettre gracieusement à notre disposition les données statistiques indispensables : le Génie Rural de Strasbourg et de Colmar, l'Union Agricole de l'Est, l'aumônier du Secrétariat Social et l'aumônier de la J.A.C. du diocèse de Strasbourg.

triplé ayant, à l'heure actuelle, dépassé sensiblement le nombre de 40.000. Dans les deux départements du Bas-Rhin et du Haut-Rhin, le mouvement a été le suivant : dans le Bas-Rhin le nombre des moissonneuses-batteuses est monté d'environ 135 en 1956 à 270 en 1957 et à 390 en 1958 (1-10) ; dans le Haut-Rhin, le nombre des machines a été environ 159 en 1956 ; il a atteint 246 en 1957 et 328 en 1958 (1-10).

Ce qui nous intéresse ici plus particulièrement, pour les raisons que nous avons expliquées plus haut, c'est de savoir dans quelle proportion ces machines appartiennent soit à des entrepreneurs, soit à des particuliers, soit enfin à des CUMA (Coopérative d'Utilisation de Machines agricoles). Mais sur ce point, nous ne disposons que d'indications peu précises que nous proposons simplement pour ce qu'elles valent.

Ainsi dans le Bas-Rhin, l'appartenance des moissonneuses-batteuses s'établit comme suit :

— sur les 270 machines qui existaient en 1957, 13 appartenaient à des CUMA, 91 à des entreprises et 166 à des particuliers ou en co-propriété à plusieurs particuliers ;

— sur les 390 machines qui existaient en 1958, 18 appartenaient à des CUMA, 113 à des entreprises et 222 à des particuliers ou en co-propriété à plusieurs particuliers.

Dans le Haut-Rhin, les chiffres correspondants sont les suivants :

— sur les 246 machines qui existaient en 1957, 4 appartenaient à des CUMA, 4 à des entreprises et 223 à des particuliers ou en co-propriété à plusieurs particuliers ;

— sur les 276 machines qui existaient en 1958, 5 appartenaient à des CUMA, 10 à des entreprises et 235 à des particuliers ou en co-propriété à plusieurs particuliers.

Il ressort de ces quelques chiffres que l'équipement en moissonneuses-batteuses a été poussé à un degré considérable pour cette région qui est une région de petites propriétés paysannes, caractérisées souvent par un morcellement à outrance.

Quelle va être l'évolution ultérieure de la situation ? On a l'impression que, dans cette région, on soit arrivé à une certaine saturation. Il paraît probable que, dans les années à venir le nombre des moissonneuses-batteuses appartenant à des particuliers subira un fléchissement alors que les entreprises iront en augmentant et peut-être aussi les CUMA, après avoir surmonté l'hésitation qui s'est manifestée à leur égard dans notre région à mentalité fortement individualiste.

Répercussions religieuses

Quelles ont été *les répercussions* de cette situation nouvelle dans notre agriculture sur *la célébration du dimanche* telle qu'elle était de tradition, jusqu'ici, dans nos campagnes alsaciennes ?

a) Pour ce qui concerne l'*assistance à la messe dominicale*, il n'y en a guère à signaler, à quelques exceptions près. Sur ce point, d'ailleurs, aucune difficulté majeure ne semble devoir se présenter. Le travail de la moissonneuse-batteuse ne commençant normalement qu'autour de 10 heures, le personnel requis pour le fonctionnement de la machine a toute facilité d'assister à une messe du matin. Certes, on ne s'est pas toujours tenu à cette règle et l'on a commencé parfois à travailler plus tôt. Mais ce sont là des cas plutôt exceptionnels. D'ailleurs la qualité du blé s'en est souvent ressentie et parfois à ce point qu'il a dû être refusé par le meunier.

b) En revanche, les répercussions ont été beaucoup plus sensibles pour ce qui concerne *le chômage dominical*. Le repos dominical a été sérieusement entamé puisqu'une partie non négligeable de moissonneuses-batteuses a, de fait, travaillé le dimanche.

Pour expliquer et excuser un fait aussi insolite dans notre région, on a allégué les raisons suivantes :

— D'abord une raison de mauvais temps. L'été 1958, beaucoup de blé était encore dehors après le 20 août. Il y avait donc lieu de se presser et de profiter de tous les beaux jours, y compris les dimanches.

— Une autre raison qu'on a fait valoir est l'obligation pour l'entrepreneur de tenir ses engagements envers la clientèle inscrite. Pour rattraper les jours perdus à cause du mauvais temps ou à cause d'une panne, il ne lui restait guère d'autre possibilité que de travailler le dimanche.

— Une dernière raison enfin qui a joué, dans un certain nombre de cas était le souci de rentabilité. Il explique le fait que certains entrepreneurs se montraient peu disposés à chômer le dimanche et menaçaient leurs clients de ne plus revenir avant des semaines, si on ne leur permettait pas de travailler le dimanche. La même raison a, sans doute, poussé aussi quelques particuliers, en difficulté pour solder leurs arriérés, à utiliser leur moissonneuse-batteuse le dimanche.

Voilà comment, en gros, se présentait la situation l'été 1958, et comment elle risque de se reproduire. Essayons maintenant de la juger du point de vue moral et pastoral.

II. — *Problème moral et pastoral*

Trois questions semblent devoir se poser à ce propos :

1° Le travail accompli avec la moissonneuse-batteuse tombe-t-il sous la loi de l'Eglise ? C'est l'aspect plutôt juridique du problème.

2° Les raisons invoquées pour justifier l'utilisation de la moissonneuse-batteuse le dimanche sont-elles suffisantes pour excuser de la loi de l'Eglise ? C'est l'aspect moral du problème.

3° Supposé que dans la plupart des cas, le fonctionnement de la moissonneuse-batteuse le dimanche ait été réellement justifié, peut-on tolérer que de tels faits se multiplient et se généralisent et que, finalement, le repos dominical risque d'être sacrifié à des exigences d'ordre technique et financier ? C'est l'aspect pastoral du problème.

Aspect juridique

1° Le travail accompli avec la moissonneuse-batteuse tombe-t-il sous la loi de l'Eglise ?

La loi de l'Eglise énoncée au can. 1248 interdit, les dimanches et jours de fête, tout travail servile ainsi que les actions judiciaires et commerciales publiques. Le fonctionnement de la moissonneuse-

batteuse constitue-t-il un travail servile? Que faut-il d'ailleurs entendre par travail servile ? [2]

Selon l'interprétation coutumière, à laquelle il faut ici se référer en l'absence d'une interprétation authentique, il faut considérer comme œuvre servile d'abord les gros travaux manuels, le travail typiquement corporel, tels les travaux des champs, le travail des divers métiers, le travail dans les usines et dans les mines, les gros travaux de ménage. Mais c'est là une vue plutôt superficielle et simpliste des choses. Au fond de la notion d'œuvre servile il y a l'idée d'un travail qu'on n'est pas libre de faire ou de laisser ; d'un travail qui nous est imposé par la volonté d'autrui, qui nous enlève, du moins pour sa durée, la libre disposition de nous-mêmes pour faire de nous le serviteur, l'employé d'un autre. Saint Thomas l'a déjà souligné : « *opus autem servile dicitur a servitute* » (IIª-IIªᵉ, q. 122, a. 4, ad 3).

L'Eglise n'a jamais considéré le travail corporel, en tant que tel, comme une chose indécente qui, de par sa nature, ne conviendrait pas au jour du Seigneur. Durant les premiers siècles, les chrétiens travaillaient le dimanche et ne quittaient leurs occupations que pour se rendre à l'assemblée liturgique. Ce qu'ils cherchaient, ce n'était pas d'écarter l'effort physique, le travail corporel, mais de s'assurer une liberté d'esprit et de cœur qui leur permettait de s'adonner aux choses de Dieu.

Si le droit ecclésiastique interdit pendant le dimanche tout travail physique, tout travail corporel, cela s'explique d'abord historiquement par le fait qu'à l'époque où l'Eglise commençait à régler le chômage dominical par des prescriptions légales (début du VIᵉ siècle), le travail corporel était la marque extérieure de la servitude. Il constituait pour ainsi dire la raison d'être et définissait pratiquement le statut social de celui qui n'était pas son propre maître, mais le serf d'autrui. Interdire tout travail corporel pendant le dimanche constituait alors le moyen le plus sûr de libérer le serf de ses obligations. C'était, en effet, supprimer l'objet même de sa servitude et le rendre ainsi disponible pour le culte de Dieu.

De nos jours, le travail servile peut prendre d'autres formes où l'effort corporel a moins de part. Déjà saint Thomas fait remarquer que les œuvres serviles peuvent varier selon les temps et les lieux. « *Opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco et tempore* » (IIª-IIªᵉ, q. 122, a. 4, ad 4). Ecrire à la machine ne constitue sans doute pas un gros travail corporel qui, comme tel, tomberait sous l'interdiction de l'Eglise, pas plus que jouer du piano. Cependant, obliger une dactylo, par un contrat, de travailler aussi le dimanche serait, sans doute, lui imposer un travail servile contraire du moins à l'esprit de la loi de l'Eglise. Le salariat constitue une forme moderne de servitude.

Ce qui est visé par la loi ecclésiastique et interdit comme travail servile, c'est au fond, toute activité susceptible de supprimer ou d'entraver la liberté et la disponibilité de l'homme pour le culte de Dieu « *ad vacandum Deo* » (IIª-IIªᵉ, q. 122, a. 4).

Mais dans la pensée de l'Eglise, le dimanche n'est pas seulement destiné à un culte de Dieu intérieur et individuel, mais aussi à un culte extérieur et public. « Ce n'est pas seulement une attitude personnelle qui est demandée à ceux qui sont ordinairement courbés vers la terre par des travaux purement matériels, mais c'est aussi une atmosphère sociale que tous doivent contribuer à créer et à maintenir : à cette condition seulement, le jour du Seigneur sera pour tous un véritable jour de repos et une occasion d'élever son âme vers les choses spirituelles » (Vittrant, *Théologie Morale*, 25ᵉ édit. nº 387). Déjà saint Thomas avait insisté sur le fait que le troisième commandement du Décalogue impose un culte extérieur et public : « *in tertio præcepto decalogi præcipitur exterior Dei cultus* » (IIª-IIªᵉ, q. 122, a. 4).

Or, ce culte extérieur a besoin pour se réaliser et se déployer convenablement d'une certaine trêve des affaires et des négoces courants, d'une atmosphère de calme et de repos, d'une certaine solennité dans le comportement telle qu'elle convient aux hommes qui s'apprêtent à traiter des choses graves et élevées. C'est là comme la transposition au plan social et public de cette liberté et disponibilité en vue du culte divin que l'Eglise se préoccupe tant d'assurer par sa loi du dimanche.

Dès lors, toute activité de nature à troubler cette « ambiance cultuelle festive » [3] ou à « profaner » le jour consacré au Seigneur [4], est à ranger parmi les œuvres que la loi ecclésiastique qualifie de serviles. C'est dans ce sens, d'ailleurs, que l'Eglise a interdit expressément les affaires judiciaires et commerciales publiques.

Ceci dit, comment faut-il juger le travail accompli au moyen de la moissonneuse-batteuse ? Faut-il y voir un travail servile ?

Il paraît d'abord douteux qu'il faille considérer le travail humain nécessaire au fonctionnement de la machine — le travail de celui qui la conduit et le travail de celui qui surveille l'ensachage — comme un gros travail corporel qui, comme tel, tomberait sous l'interdiction de l'Eglise. La conduite d'une moissonneuse-batteuse, tout comme celle d'un tracteur ou d'un gros camion, réclame beaucoup plus un effort d'attention, une concentration de l'esprit qu'un effort musculaire, qu'un travail proprement physique, qui d'ailleurs avec les progrès de la mécanisation ira, sans doute, en diminuant de plus en plus. Ce n'est donc pas sous cet aspect que le travail fait avec la moissonneuse-batteuse apparaît comme une œuvre servile.

En revanche, il réalise parfaitement cette notion d'œuvre servile en un double sens. D'abord, en tant que travail imposé par la volonté d'autrui, en vertu d'un contrat, et qui enlève à ceux qui y sont attelés tout loisir de s'adonner à une autre occupation. Ensuite, en tant que travail incompatible avec le calme, le repos, cette atmosphère de solennité et de fête qui conviennent au jour du Seigneur. Il s'agit réellement d'un travail servile qui, sur le double plan individuel et social, entrave cette disponibilité au culte divin que l'Eglise exige

[2] Sur ce point, relire les art. de l'*Ami du Clergé*, 1958, p. 226-34, 241-249 (*N.d.l.R.*).

[3] Cf. B. Häring, *La Loi du Christ*, t. II, p. 345.

[4] Fr. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, IV, p. 250.

comme une disposition préalable indispensable à la sanctification du dimanche.

Aspect moral

2° Les raisons invoquées pour justifier l'utilisation de la moissonneuse-batteuse le dimanche sont-elles suffisantes pour excuser de la loi de l'Eglise ?

Pour résoudre cette question, il suffit d'appliquer le principe que tout législateur est censé ne pas vouloir urger l'observation d'une loi chaque fois que cela devrait entraîner de graves inconvénients. « *Lex positiva non obligat cum gravi incommodo* » (cf. can. 2205, § 2). C'est ainsi que la loi ecclésiastique du repos dominical ne saurait obliger dans tous les cas où son observation n'irait pas sans graves dommages soit pour le cultivateur, soit pour le propriétaire de la moissonneuse-batteuse.

De là il résulte qu'en période de mauvais temps, on est excusé de la loi ecclésiastique et l'on peut travailler et utiliser la moissonneuse-batteuse le dimanche, si, autrement, il fallait craindre de ne pouvoir rentrer sa récolte en de bonnes conditions.

De même l'entrepreneur dont l'emploi du temps, établi au début de la saison, a été bouleversé par des jours de pluie ou par une panne prolongée de sa machine, est excusé de la loi ecclésiastique et peut travailler le dimanche, même en plein beau temps, s'il ne lui reste pas d'autre possibilité de remplir ses obligations envers les clients inscrits chez lui. Il risquerait en effet de se les aliéner au grave préjudice de son entreprise.

Il est encore certain que l'entrepreneur — et le cas peut se rencontrer aussi chez le propriétaire privé — qui se rendrait compte que, sans travailler le dimanche, il ne saurait rentrer dans ses frais et se verrait acculé à la faillite, serait, lui aussi, excusé de la loi ecclésiastique et pourrait travailler le dimanche avec, cependant, l'obligation de chercher une solution à une situation aussi anormale pour un chrétien.

Enfin, l'usager qui, généralement, n'a pas la possibilité de choisir son jour, mais qui doit accepter, dans la série des clients, la place que lui détermine la situation de son champ dans l'ensemble du terrain à moissonner, peut, si son tour tombe un dimanche, se considérer comme excusé de la loi ecclésiastique. Il peut accepter que sa récolte se fasse ce dimanche plutôt que de devoir renoncer à l'avantage de la moissonneuse-batteuse ou de ne pouvoir l'obtenir qu'à la fin de la saison, après que tous les autres clients ont été satisfaits. La même excuse vaudrait aussi pour celui dont le travail n'a pu se faire le jour convenu à cause du mauvais temps, et auquel l'entrepreneur propose de le faire un dimanche vu que les jours de semaine sont déjà retenus par les autres clients. Cependant, pour que l'excuse soit recevable, il faudrait que, dans les deux cas, l'intéressé ne dispose pas d'une autre possibilité de rentrer sa récolte en temps voulu.

Dans tous ces cas, les risques sérieux d'inconvénients graves constituent des raisons suffisantes pour excuser de la loi du chômage dominical.

Toutes ces raisons ont joué, de fait, l'été 1958 et il nous paraît assez probable que dans la majorité des cas où l'on a fait travailler les moissonneuses-batteuses le dimanche, on pouvait se considérer comme légitimement excusé de la loi ecclésiastique.

Aspect pastoral

3° Supposé que dans la plupart des cas, le travail de la moissonneuse-batteuse le dimanche ait été réellement justifié, peut-on tolérer que de tels faits se multiplient et se généralisent et que, finalement, *le repos dominical risque d'être sacrifié à des exigences d'ordre technique ou financier ?*

C'est autour de la célébration du dimanche que s'organise la vie religieuse chrétienne tant de l'individu que de la communauté. Là où le dimanche perd son caractère religieux et cultuel, toute la vie chrétienne s'en ressent et tombe en souffrance. D'où le devoir pour ceux qui sont chargés de responsabilité pastorale de veiller à l'observation de la loi du dimanche et de s'opposer fermement à tout ce qui serait susceptible d'y porter une atteinte sérieuse ; devoir surtout d'empêcher que des pratiques ne s'installent ou des habitudes ne se prennent qui iraient à l'encontre de la célébration et de la sanctification du jour du Seigneur.

Puisque l'utilisation de la moissonneuse-batteuse risque de battre en brèche la loi du repos dominical, il s'agira d'alerter sur ce point la conscience de nos ruraux, de rappeler avec force le devoir dominical, de montrer l'importance qui lui revient dans la vie chrétienne et de combattre toute tendance à le prendre à la légère et à s'en excuser trop facilement. Il s'agira surtout d'inviter les fidèles intéressés à chercher une solution au problème, et de leur donner à ce sujet des directives qui puissent les guider.

Les remarques suivantes peuvent, à ce propos, servir d'indications :[5]

— 1° Tout chrétien, avant de se lancer dans l'achat d'une moissonneuse-batteuse, a le devoir de se rendre compte si, et de quelle manière, il peut rentrer dans ses frais sans travailler le dimanche.

Le cas échéant, celui qui est propriétaire d'une moissonneuse-batteuse peut, pour des raisons impérieuses d'ordre financier ou autre, être excusé de la loi de l'Eglise et travailler le dimanche. Mais personne n'a le droit de se mettre sciemment et librement dans une telle situation. Le travail du dimanche, prévu et envisagé dès l'acquisition de la moissonneuse-batteuse pour une raison de rentabilité, constituerait en effet chaque fois une faute grave.

— 2° Les entrepreneurs chrétiens, tout comme d'ailleurs les particuliers qui possèdent une machine en co-propriété, ont une certaine obligation de prendre, dès le début de la saison, les précautions utiles pour éviter d'être réduits à la nécessité de travailler le dimanche : ne pas accepter plus de clients qu'ils ne peuvent raisonnablement satisfaire vu la capacité de leur machine et le temps dont ils pourront normalement disposer ; tenir

[5] Voir à ce sujet aussi les réflexions pertinentes de H. Chauvet, dans un article intitulé : *Le Moissonnage-Battage et le repos du dimanche* dans *Les Cahiers du Clergé rural*, juin-juillet 1958. (Voir aussi *Ami du Clergé*, 1959, p. 375-76).

compte de certaines interruptions du travail quasi inévitables dues soit à des pannes de machine soit à des jours de mauvais temps et prévoir, en conséquence, dans leur emploi du temps une marge prudente et raisonnable qui leur permettra de satisfaire à leurs engagements sans être acculés au travail du dimanche.

— 3° C'est surtout à l'usager qu'incombe le devoir de faire son possible pour éviter le travail du dimanche. A cette fin, il doit, si nécessaire, introduire une stipulation en ce sens dans le contrat de travail qu'il passe avec l'entrepreneur. Il est vrai, qu'isolé, il n'aura généralement pas les moyens d'imposer sa volonté. Le problème le dépasse. Il faut le poser et le résoudre au plan de la commune ou de la paroisse. C'est au niveau de la communauté chrétienne que les cultivateurs doivent se concerter pour établir et imposer un emploi du temps qui respecte le dimanche. La vraie solution sera là et c'est aussi dans ce sens que devront s'orienter les suggestions et les conseils qu'auront à donner les prêtres chargés de paroisses rurales ainsi que les aumôniers de la J.A.C. et des autres organisations catholiques du monde paysan.

* *

Pour conclure, nous dirons qu'il ne peut être question, du point de vue pastoral, de se résigner à une situation qui tendrait à évoluer vers un travail de plus en plus généralisé de la moissonneuse-batteuse le dimanche. Mais il ne suffira pas de faire acte d'autorité, de rappeler la loi et de condamner des faits qui, regrettables en eux-mêmes, ont, cependant, pour eux, dans la plupart des cas, de réelles raisons d'excuses. Ce qu'il faut, c'est, avant tout, faire œuvre de formation et d'éducation.

Le problème soulevé par la moissonneuse-batteuse n'est qu'un aspect du problème de la sanctification du dimanche. Ce n'est que dans la mesure où les fidèles comprendront leur devoir de *célébrer* et de *sanctifier* le jour du Seigneur qu'ils auront à cœur d'éviter le travail du dimanche, même dans les cas où ils pourraient faire valoir des raisons excusantes.

Cette œuvre de formation et d'éducation consistera avant tout à faire redécouvrir aux chrétiens de nos jours la signification chrétienne du dimanche. Il s'agira de leur rappeler que nous, chrétiens, nous célébrons le dimanche parce que c'est le jour où le Christ est ressuscité du tombeau, où il a vaincu le péché et la mort et où il a donné la preuve irrécusable de la vérité et de la divinité de la révélation chrétienne. Il faudra leur faire comprendre aussi que le dimanche et sa liturgie rappellent et manifestent en quelque sorte la grandeur, la beauté et la perfection de ce monde nouveau qu'est la création rachetée, renouvelée et restaurée dans la grâce et dans la charité, qu'ils sont comme l'expression, le symbole de cet ordre de choses chrétien que le Christ a inauguré.

« Les juifs célébraient le sabbat en souvenir de la première création. Quand le Christ vint, il accomplit une nouvelle création. Par la première création fut créé l'homme terrestre, par la seconde création l'homme céleste. La nouvelle création a été l'œuvre de la grâce qui a sa source dans la résurrection du Christ. Et puis que cette résurrection eut lieu un dimanche, nous célébrons le dimanche comme les juifs célébraient le sabbat en souvenir de la première création. » (Saint Thomas, *De tertio præcepto*).

Il faudra aussi leur expliquer que si nous, chrétiens, nous nous réunissons le dimanche en assemblée liturgique autour de l'autel, c'est pour retrouver la présence du Christ dans la célébration de l'eucharistie ; c'est pour communier au Christ et, en lui et par lui, entrer en communion aussi avec nos frères dans la foi pour vivre ainsi, unis dans le Christ, plus intensément le mystère de son corps mystique. Il faudra enfin leur apprendre de nouveau que le dimanche est pour nous non seulement un jour consacré au souvenir de la résurrection du Christ, mais qu'il est aussi un jour d'espoir et d'attente ; un jour où nous tournons nos regards avec confiance vers cette fin des temps pour laquelle sont annoncés le retour et le triomphe du Christ, quand éclatera la gloire de Dieu dans l'avènement définitif de son royaume, quand il y aura un « nouveau ciel et une nouvelle terre » (II Petr., III, 12), et quand « le Fils, auquel tout aura été soumis, fera lui-même hommage à celui qui lui aura soumis toute chose, afin que Dieu soit tout en tous ». (I Cor., XV, 28).

Voilà ce qu'est le dimanche chrétien. Voilà comment le comprenaient et le vivaient avec tant de ferveur les chrétiens des premiers siècles, et voilà pourquoi ils en faisaient un jour de sanctification, un jour de prière et de lecture sainte, un jour de purification du péché, de réconciliation avec les ennemis, un jour tout particulièrement voué aux œuvres de charité.

« Réunissez-vous le jour du Seigneur, est-il dit dans un texte vénérable de la fin du Ier siècle [6], rompez le pain et rendez grâce après avoir d'abord confessé vos péchés afin que votre sacrifice soit pur. Celui qui a un différend avec son prochain ne doit pas se joindre à vous avant de s'être réconcilié de peur de profaner le sacrifice »,

et cet autre texte de la 2e moitié du IIIe siècle [7] :

« Puisque vous êtes donc des membres du Christ, ne vous perdez pas vous-mêmes hors de l'Eglise en ne vous y rassemblant pas. Ne vous méprisez pas vous-mêmes et ne privez pas Notre-Seigneur de ses membres. Ne déchirez pas et ne dispersez pas son corps... Ne mettez pas vos affaires temporelles au-dessus de la parole de Dieu, mais laissez tout, au jour du Seigneur... Sachez que les métiers des fidèles sont appelés travaux de surcroît, car leur véritable travail est la piété ; faites donc vos métiers comme des travaux de surcroît, pour votre nourriture, mais que votre véritable travail soit la piété. »

Pour nous, chrétiens, le dimanche n'est pas d'abord un jour de repos, de détente et de loisirs. Il est avant tout un jour de culte et de prière, un jour de sanctification, d'union et d'abandon à Dieu. « *Non ad ludendum ordinatur talis dies sed ad laudandum et orandum Dominum Deum* », dit saint Thomas (*De tertio præcepto*) en faisant un joli jeu de mots qu'il est difficile de rendre en français.

Or c'est précisément cet aspect religieux et cultuel du dimanche qui est de plus en plus méconnu. Aussi parmi les chrétiens se répand cette mentalite

[6] *Didachè*, c. 14.
[7] *Didascalie des Apôtres*, c. 13.

qui ne veut plus voir dans le dimanche que e jour où l'on peut s'offrir les jouissances, les amusements, les plaisirs dont on a rêvé et dont on s'est trouvé sevré pendant l'austère semaine de travail. Il y a là un signe évident de baisse, de dépérissement de l'esprit chrétien. Aux origines du Christianisme, et dans un monde où il n'existait pas, la foi et la ferveur des premiers chrétiens ont fait du dimanche le centre autour duquel allait s'organiser dorénavant la vie civile et religieuse de l'humanité toute entière. Dans le monde contemporain affligé par l'indifférence religieuse et l'apostasie des masses, le dimanche chrétien risque de disparaître de nouveau, supplanté par un week-end païen dominé, lui, par la hantise d'évasion, de jouissance et d'affranchissement de toute contrainte. Tellement il est vrai que la sauvegarde du dimanche chrétien est liée avant tout à la conservation ou à la restauration de l'esprit chrétien.

L. Buhr.

A PROPOS DU SACREMENT DES MALADES

Q. — Nous lisons dans l'*Ami du Clergé :* « La tendance aux extrêmes-onctions trop tardives... est la pure conséquence logique d'une *conception doctrinale singulièrement gauchie* qui voit dans l'onction des malades un sacrement de la *mort* alors qu'elle est au moins autant — sinon plus — un sacrement de la *guérison.* » (J.-C. Didier, *Ami*, 1959, p. 249). — « Si nous voulons rendre ce sacrement plus facilement acceptable, il convient de *réagir là-contre*, c'est-à-dire d'en présenter, *opportune et importune*, une conception plus juste. » (*Ibid.*). — « Le jour où dans le rite les fidèles sauront voir la signification, où ils se rendront compte que le sacrement des malades *n'est pas le sacrement des mourants*, où la sainte onction sera donnée en fait *dès que la maladie est sérieuse* quand la guérison peut être encore envisagée sans miracle, il y aura beaucoup moins de place pour la peur du sacrement. Il faudrait *refaire des mentalités chrétiennes.* » (*Ibid.*, p. 250).

« Refaire des mentalités chrétiennes », « réagir... *opportune et importune* », c'est fort beau, mais comment un prêtre soumis filialement aux décisions de Rome oserait-il aller contre le droit canon qui exige le « danger de mort » ? Il semble donc bien que ce sacrement est lié, de quelque façon, à la mort.

Les Grecs schismatiques sont plus favorisés que les chrétiens restés fidèles. Chez eux, le danger de mort n'est pas requis. Et pourtant, nous reconnaissons la validité de leurs sacrements. Puis donc que le Seigneur agit avec cette vertu chez les schismatiques, il doit être capable de faire autant à travers les ministres de sa fidèle Epouse, l'Eglise catholique. Mais actuellement la législation romaine ne permet pas d'administrer l'onction des malades à ceux qui sont gravement infirmes s'ils ne sont pas de quelque façon en danger de mort. Toute maladie grave est loin de comporter un tel danger.

L'*Ami* pourrait-il nous faire savoir si des démarches ont été faites auprès du Saint-Siège pour la suppression de la clause « *in periculo mortis* » (can. 940, 1) ? Dans le cas négatif, ne pensez-vous pas que la voie la plus simple pour « refaire des mentalités chrétiennes » « *opportune et importune* », pour « réagir là-contre », serait que des évêques adressent une supplique au Souverain Pontife, demandant une modification du canon cité ? Ne pourriez-vous pas faire des suggestions dans ce sens ? Aussi longtemps que Rome ne prend pas une décision, curés et fidèles ne sont pas à l'aise.

Je connais des fidèles gravement malades qui ont demandé instamment l'onction des malades, mais le curé refusa pour la simple raison qu'il n'y avait pas danger de mort. Ma mère est de ce nombre.

R. — Nous avons tenu à reproduire *in extenso* la lettre de notre correspondant, malgré l'inexactitude de certaines formules du point de vue théologique, parce qu'elle traduit, dans un cas concret particulièrement douloureux pour lui, l'acuité d'un problème tout à fait à l'ordre du jour.

Le religieux qui nous écrit prend la peine de nous rappeler plusieurs de nos propres expressions. Nous y ajouterions volontiers en le renvoyant à notre article *Extrême-Onction*, paru dans *Catholicisme* et particulièrement aux col. 989, 991, 1005. Mais il vaut mieux reprendre la question, dans l'espoir que la pastorale des malades y gagnera.

Il y a d'abord le point de vue canonique. Il est très vrai que, d'après le can. 940, § 1, « l'extrême-onction ne peut être administrée qu'aux fidèles qui, du fait de la maladie ou de la vieillesse, *se trouvent en danger de mort* ». Or cette clause du « danger de mort » s'impose à ce point, d'après le can. 941, que si l'on doute de celui-ci, on ne peut donner l'onction que sous condition.

Mais il y a, d'autre part, le point de vue de l'Ecriture et du Magistère enseignant. S. Jacques, v, 15, écrit que « la prière de la foi sauvera le malade ; le Seigneur le rétablira ». La guérison corporelle se trouve, de façon tout à fait normale, encore que conditionnelle et subordonnée, dans les perspectives de l'efficacité sacramentelle de l'onction. Aussi le concile de Trente, qui dans son enseignement sur l'onction des malades ne fait que commenter l'apôtre, n'a-t-il pas hésité à inclure cette affirmation dans cet enseignement et les débats qui ont précédé celui-ci éclairent d'un jour très net, en sa discrétion même et sa sobriété, le texte finalement adopté :

> « Si quelqu'un dit que l'onction sacrée qui est donnée aux malades ne confère pas la grâce, ne remet pas les péchés, ne soulage pas les malades, mais qu'elle a cessé d'exister, n'ayant jadis été qu'une grâce de guérison, qu'il soit anathème » (Denz., n° 927).

où l'on voit que si le concile exclut la possibilité pour l'onction des malades d'être *uniquement* un charisme de guérison corporelle, il n'ignore pas celle-ci ni ne la nie. La formule « soulager les malades » est, du reste, beaucoup trop concrète pour ne pas concerner le corps en même temps que l'âme et, si l'on en veut une preuve supplémentaire, il suffira de rappeler que le concile, au cours des débats sur ce texte, refusa d'ajouter l'expression l'adverbe « spirituellement », qui eût exclu tout effet corporel.

Il y a aussi le point de vue de la liturgie. Catégorique au possible est l'instruction du Rituel (tit. V, chap. I) qui voit dans l'onction des malades « un remède céleste, salutaire non seulement à l'âme mais également au corps ». Mais c'est d'abord et surtout dans les oraisons du Rituel que l'orientation du sacrement en vue de la guérison du malade est clairement marquée, et c'est à ce point que ces prières deviennent une dérision qui fait mal quand on les prononce sur un moribond :

car autant prétendre alors demander à Dieu un miracle. Or « la grâce du sacrement relativement à la santé corporelle du malade ne produit pas de miracle et n'a pas pour but d'arracher un cadavre à la mort mais elle agit *per modum medicinæ* quand le malade est encore capable d'être soigné et de guérir » [1].

Il y a en outre le point de vue de l'histoire. Il est incontestable que les Eglises d'Orient et de même, durant de longs siècles, l'Eglise latine ont donné l'onction aux malades sans y mettre la condition du danger de mort. Il en est toujours ainsi en Orient. Sans doute, la tradition de l'Occident porte la trace d'une évolution sur ce point : pour des raisons qu'il serait trop long de décrire ici, l'usage se répandit de plus en plus de reporter au plus tard possible la réception de l'onction et parallèlement la pensée théologique s'essayait à systématiser et à fonder en raison ce retard.

C'est alors que se généralisa l'expression d' « extrême-onction » qui, pour être légitime, n'en a pas moins une valeur de tradition très relative et risque de contrecarrer l'action pastorale auprès des malades [2]. Dieu merci, la liturgie résistait, imperturbable, à l'emprise de l'esprit de système et gardait à l'onction des malades son orientation vers la guérison corporelle. De nos jours, on a de plus en plus tendance à utiliser, en réaction contre tout ce qui pourrait faire passer l'onction pour le « sacrement des mourants », des expressions plus fondées en tradition et théologiquement plus adéquates. L'exemple vient de haut puisqu'il est donné par le Magistère ecclésiastique : citons le cardinal Schuster parlant « du *Sacramentum Olei* que seule une terminologie plus récente a appelé Extrême-Onction, contribuant ainsi à lui donner ce sens effrayant qu'il a maintenant » [3]; S. Exc. Mgr Théas, évêque de Tarbes et Lourdes écrivant que le mot « Extrême-Onction laisse entendre qu'on la reçoit quand on est à toute *extrémité* [et qu'] il serait souhaitable de lui substituer l'expression *onction des malades* ou de l'appeler *onction sainte* » [4] ; le *Directoire pour la pastorale des sacrements* adopté par tout l'épiscopat français demandant qu'on redresse « le préjugé courant qui fait du sacrement des malades le sacrement des agonisants » [5]. Ceux qu'assiègent les préoccupations pastorales ne peuvent que s'en réjouir.

Au reste l'usage de l'Eglise fournissait une preuve supplémentaire en le fait que le danger de mort ne se suffisait pas à lui-même puisque l'Eglise n'a pas considéré qu'il fallait conférer ce sacrement à ceux qui avaient à affronter la mort, tout en étant bien portants (soldats qui vont à l'attaque, condamnés en instance d'exécution, etc...). Il a toujours fallu la maladie ou une blessure grave pour donner lieu à l'onction : c'est dire encore que nous avons affaire à un remède.

Toutes ces données forcent à réfléchir plus longuement sur l'exigence canonique du « danger de mort » dans l'Eglise latine.

Contrairement à ce que laisserait croire notre correspondant, il n'y a pas que les Eglises schismatiques, en Orient, à conférer l'onction aux malades sans se préoccuper de cette condition restrictive : les Eglises uniates font de même et Rome ne leur a jamais imposé ce point de la discipline occidentale. On n'est donc pas fondé à mettre en parallèle l'indulgence que l'Eglise aurait pour nos frères séparés et l'intransigeance dont elle témoignerait à l'égard de ses fils demeurés fidèles, surtout si on le faisait avec une certaine acrimonie. Bien plutôt il s'agit, en tout respect, de pénétrer à l'intérieur de ces apparentes divergences du droit et de la coutume au sein de l'Eglise une et catholique.

Plusieurs ont attiré l'attention, dernièrement, sur la portée de la clause du « danger de mort », qu'ils envisagent comme purement disciplinaire, du fait de ces divergences : ainsi peut-on citer le savant Dom Botte dans un article de 1948 [6] ; le chanoine Barbe dans un rapport à un congrès d'aumôniers en 1952, à Chartres [7] ; M. F. Meurant dans une étude parue en 1955 [8]. Et nous en sommes parfaitement d'accord, à condition qu'on s'entende bien sur l'expression « purement disciplinaire » ici employée. Si l'on voulait dire par là que la condition posée par l'Eglise engagerait uniquement la licéité du sacrement et que l'enfreindre ne laisserait pas moins intacte la validité de celui-ci (hâtons-nous de spécifier qu'aucune des autorités ci-dessus mentionnées ne prétend cela), nous nous inscririons en faux : l'Eglise, par le canon 941 qui impose de conférer le sacrement sous condition dans le cas où il y a doute quant au danger de mort, montre bien qu'elle considère ce danger comme nécessaire à la validité du rite latin.

Mais si l'on veut dire que l'Eglise, en raison de son pouvoir sur les sacrements qui est plénier — *salva illorum substantia* (Denz., 931) évidemment — peut déterminer les conditions selon lesquelles les sacrements seront constitués et conférés, nous l'admettons ; car il existe « un domaine considérable où des réalités venant du Seigneur lui-même sont remises au pouvoir canonique de l'Eglise; où beaucoup de choses ne représentent ni de formelles déterminations du Christ, ni de simples indications d'un droit positif et variable, mais des « traditions ecclésiastiques » [9] ; personne ne s'étonnera que l'Eglise apporte à l'administration des sacrements et à leur validité des conditions dont elle reste maîtresse. Quant au sacrement des malades, nous avons vu que des faits historiques allaient dans ce sens ; on peut donc penser que l'Eglise puisse et veuille un jour porter retouche à la clause du « danger de mort ».

[1] Card. Schuster, *Liber sacramentorum*, t. I, 2e édit., Bruxelles, 1939, p. 240.

[2] Cf. B. Leurent, S. J., *Le magistère et le mot « Extrême-Onction » depuis le concile de Trente*, dans *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Analecta gregoriana, vol. 68), Rome, 1954, p. 219-232.

[3] *Liber Sacramentorum*, t. I, p. 239.

[4] Lettre pastorale *Sur le sacrement des malades*, 1953.

[5] *Directoire*, § 58.

[6] *L'Onction des malades*, dans *La Maison-Dieu*, n° 15, 1948, p. 102 et suiv.

[7] Cité par F. Meurant (voir note 8).

[8] *L'extrême-Onction est-elle le sacrement de la dernière maladie ?* dans *La Vie spirituelle*, mars 1955, p. 249.

[9] Y.-M. Congar, *Faits, problèmes et réflexions...*, dans *La Maison-Dieu*, n° 14, 1948, p. 126.

Dom Botte en formulait le vœu en ces termes : « Serait-il téméraire de souhaiter que l'Eglise enseignante — les évêques pour leur diocèse, le Saint-Siège pour toute l'Eglise — donne des directives dans ce sens [d'une interprétation large] et, au besoin, assouplisse sa jurisprudence ? » [10]. Des démarches ont-elles déjà été faites à Rome ou profitera-t-on, pour ce faire, du prochain concile ? Nous ne le savons pas et n'avons pas à nous en inquiéter. Il nous semble que, sur ce point encore, la mentalité de notre consultant aurait besoin d'être réformée. Il lui faudrait mieux comprendre d'ailleurs combien, dans le cadre même des exigences actuelles de l'Eglise latine, nous avons présentement de possibilités d'action.

Tout d'abord, contrairement à ce qu'il suppose, la gravité de la maladie se définit par rapport au danger de mort d'après l'opinion générale [11] ; en d'autres termes, le danger de mort ne s'ajoute pas du dehors à la maladie : toute maladie grave l'inclut *ipso facto*, à titre de risque positif.

Par ailleurs, la gravité de la maladie ne s'apprécie pas tant *in abstracto* que *in concreto ;* pour reprendre, en l'adaptant, une parole célèbre : il n'y a pas de maladies, il n'y a que des malades. Chacun sait qu'une affection bénigne dans un organisme délabré peut produire la catastrophe : combien de vieillards disparaissent, chaque hiver, dans la moindre épidémie de grippe ! Il convient de tenir compte de tels faits dans notre appréciation de la gravité d'une maladie.

De plus, il ne faut pas oublier que l'onction des malades est un remède sacramentel, apte *ex sese* à procurer la guérison de ceux qui le reçoivent et que, par conséquent, le prêtre qui la confère DOIT avoir l'intention de guérir aussi bien que de sanctifier le sujet à qui il la donne, intention qui s'exprime dans les textes liturgiques eux-mêmes. Aussi doit-on blâmer une attente excessive des signes « mortels » de la maladie — attente trop généralisée, hélas ! — qui compromettrait l'effet de guérison du sacrement, comme une thérapeutique appliquée trop tard devient inopérante. Attendre que le malade soit « condamné » équivaut à chercher un miracle ou à considérer l'onction des malades uniquement comme un sacrement des mourants — ce qui n'est pas exact. Le *danger de mort* n'est pas *l'article de la mort.*

Il ne faut donc pas craindre de proposer l'onction dès le début d'une maladie grave. L'Eglise va dans ce sens quand elle autorise l'administration du sacrement, en pays de mission, à des malades pour qui la mort ne s'inscrirait que dans une lointaine perspective [12].

Enfin « la vieillesse est un état physiologique assimilable à la maladie puisqu'elle est un délabrement organique : on peut donc donner l'onction à des vieillards sans qu'ils aient d'affection aiguë caractérisée » [13].

En conclusion il faut, dans les cas concrets, faire sans crainte un large usage du sacrement des malades, en considération des grâces qu'il apporte pour le corps et pour l'âme et former les fidèles à le désirer. Car la sainte onction n'est pas tant liée à la mort — pour reprendre l'expression de notre correspondant — qu'à *l'état de maladie.* Pour bien le comprendre, il importe de se souvenir que toute maladie sérieuse est ambiguë, pouvant évoluer ou vers la guérison ou vers la mort et qu'elle est déjà en elle-même une épreuve quel que soit le terme auquel elle aboutira.

La grâce de l'onction répond à cette ambiguïté de la maladie par une ambivalence qui porte en elle de quoi procurer la guérison ou préparer une sainte mort, parce qu'elle concerne la maladie en tant que telle avec toutes ses éventualités. Et c'est pourquoi nous n'avons pas le droit de retarder indûment l'administration de ce sacrement des malades.

J.-C. DIDIER.

[10] *Art. cit.*, p. 106.

[11] Voir Dom Botte, *art. cit.*, p. 105 : « Une maladie grave (...), pour le rite latin est définie par le danger de mort » ; — F. Meurant, *art. cit.*, p. 249-250 : « [la clause du danger de mort] est réalisée dans toute maladie vraie, profonde » ; — J. A. Robilliard, dans *Initiation théologique*, IV, p. 690 : « La gravité de la maladie est au surplus définie pour le rite latin par le danger de mort. » Au reste toute maladie, *reduplicative ut sic*, ne porte-t-elle pas en elle un germe de mort ? On pourrait alléguer ici saint Thomas lui-même quand il affirme que *quælibet infirmitas augmentata potest mortem inducere* (*In IV Sent.*, D. 23, q. 2, a. 2, qª, 2, ad 1). Une telle affirmation fonde suffisamment celles que nous venons de rapporter.

[12] S. C. de la Propagande, 20 février 1801.

[13] A. G. Martimort, *Les signes de la nouvelle alliance*, Paris, 1960, p. 361.

LES PLANTES DE LA BIBLE*

URTICACÉES

Dans l'Ecriture, pas plus que dans la littérature juive ancienne, il n'est nulle part question du *Chanvre ;* originaire de l'Asie centrale, il fut répandu par les Scythes assez tardivement [1].

* *

ORTIES

(*Urtica sp.* L.)

L'Ortie ne manque pas en Palestine. Le P. Fonck l'y signale un peu partout en grandes masses, et surtout sous l'espèce *Urtica pilulifera* L. Et cependant il est bien difficile de la retrouver dans la Bible.

On a proposé de la reconnaître dans trois ou quatre noms de végétaux épineux ou simplement

* Cet article, qui continue la série des études de notre savant collaborateur, M. le chanoine Fournier, nous est l'occasion de lui offrir nos respectueux compliments et nos cordiales félicitations car il vient d'être élu membre correspondant de l'Académie des Sciences.

[1] G. Buschan, *Vorgeschichtliche Botanik*, Breslau, 1895, p. 115. — Hérodote était fier d'avoir vu pour la première fois de la toile de chanvre en Scythie (*Hist.*, IV, 73-75). Le chanvre ne fut connu des Romains qu'au Iᵉʳ s. av. J.-C.

piquants : *hârôul* ou *chârοul* et *gimmôsh*, cités chacun trois fois, et *sirpad*, hapax d'Isaïe [2].

Il importe d'abord de signaler l'extrême embarras du botaniste en présence de la horde innombrable des plantes piquantes et épineuses de la Palestine, qui en regorge, embarras de leur trouver des équivalents dans la flore de son propre pays, dix fois plus pauvre en végétaux de ces sortes. De plus, faute de traits et de détails plus représentatifs et nettement significatifs, il ne peut procéder que par induction, ce qui laisse fatalement une forte marge d'incertitude.

C'est en rattachant *chârοul* à la racine *chârat* ou *chârar*, brûler, que l'on donne à *chârοul* le sens d'ortie [3] ; d'autres font appel à l'assyrien *hallοûrou*, gesse [4] pour y voir un *Lathyrus*, contre toute vraisemblance. Mais il n'est guère plus vraisemblable d'y voir l'ortie, en raison surtout du texte de Job., xxx, 7, décrivant les misérables chassés de la société et devenus par force des troglodytes :

> ... ils habitaient au flanc des torrents,
> dans les trous du sol et des rochers ;
> on les entendait braire dans le maquis,
> ils s'entassaient sous les *chârοul*.

Si dépourvus qu'ils soient, ces outlaws, rejetés par la société, ce n'est certes pas sous des orties qu'ils auraient cherché un abri, le contact en est trop cuisant, même pour des hors-la-loi.

D'autre part on peut retenir que ces malheureux se nourrissent des feuilles des buissons (xxx, 4), vivent dans des lieux désertiques, près des sables où croît le rétam (xxx, 4), sols bien trop arides pour l'ortie. Tristram a donc supposé que *chârοul* pourrait représenter l'acanthe, dont l'arabe *mar'awîla* est un des noms (en même temps que celui de l'*Echinops viscosus* DC., non moins épineux). Mais il ne peut s'agir d'*Acanthus spinosus* L., absent de Palestine où il est remplacé par *A. syriacus* Boiss [5]. A celà près la conjecture est dans une certaine mesure valable, à condition de ne pas limiter le sens d'Acanthe au strict genre *Acanthus*, mais d'y inclure également l'Acanthacée toute voisine *Blepharis edulis* Pers., qui répond à la perfection à toutes les indications du texte. Tandis que les diverses Acanthes habitent les champs cultivés ou incultes, ce *Blepharis*, très épineux, de la taille et du port de nos artichauts, vit dans les endroits désertiques et rocheux, et ses bourgeons et ses feuilles jeunes se consomment comme légumes [6]. Il habite depuis le nord de l'Afrique jusqu'à l'Arabie, la Perse et les régions de l'Indus, Palestine et Sinaï compris.

Plus admissible est le sens d'ortie pour *qimmôsh*, qui voisine avec le précédent dans un même verset des *Proverbes*. C'est dans la collection intitulée « Paroles des Sages » qu'est ainsi décrit le champ du paresseux (Prov., xxiv, 30-31) :

> J'ai passé près du champ du paresseux,
> près de la vigne de l'homme dénué de sens,
> et voici : partout avait cru le *qimmôsh*,
> tout était couvert de *chârοul*,
> et le mur de pierres était écroulé.

Il s'agit donc de plantes qui envahissent les cultures négligées, et l'ortie est assurément de celles-là. Les deux autres passages où figure le mot en question supposent des situations tout à fait analogues, des pays abandonnés de leurs habitants, déportés ou exilés. Tel sera celui d'Israël (Os., ix, 6) :

> Leurs objets précieux d'argent, le *qimmôsh* en héritera,
> et le chardon (*notobasis*) envahira leurs tentes ;

celui aussi d'Edom le jour des représailles de Yahvé pour la cause de Sion (Is., xxxiv, 13) :

> Dans ses palais pousseront les pimprenelles épineuses,
> les orties, *qimmôsh*, les chardons (*notobasis*) dans ses [forteresses,
> et ce seront des tanières pour les chacals,
> des gîtes pour les autruches.

On peut donc conclure, avec Im. Loew, que le sens d'ortie pour *quimmôsh* est bien dans l'esprit de ces textes et non à rejeter.

Il en va de même pour *sirpad* (Is., lv, 13), que la Vulgate traduit en effet par *urtica*, en rapprochant ce mot de *saraph*, brûler. « Dans la nouvelle Jérusalem, annonce le prophète,

> au lieu de l'alhagi, *natsous*, se dressera le grand gené- [vrier,
> et au lieu de l'ortie, *sirpad*, croîtra le myrte.

Il n'est pas sans intérêt de noter que, dans la *Flore* de Post, revue par Dinsmore [7], *qimmôsh* est donné comme synonyme d'*Urtica pilulifera* L., et *sirpad* de même pour *U. dioïca* L. [8].

SANTALACÉES

SANTAL

(*Santalum album* L.)

En confondant Santal blanc (*Santalum album* L.), type de la famille des Santalacées avec Santal rouge (*Pterocarpus santalinus* L. fils), de la famille des Légumineuses-papilionacées, O. Celsius [1] a entraîné dans l'erreur Gesenius lui-même, puis tous les exégètes qui l'ont suivi, et Im. Loew avec eux. Or, depuis Celsius, les recherches se sont poursuivies sur deux terrains différents, celui de la philologie et celui de la botanique, et il en est résulté d'utiles clartés sur le problème posé par le mot hébreu discuté.

Ce mot revêt lui-même deux formes : *algoum*, pluriel *algoumim*, dans les *Chroniques*, transposition de *almoug*, plur. *almougim*, dans *I Reg.* Voici ce qu'en écrivait, il y a près d'un siècle, le célèbre

[2] Quelques auteurs juifs, cités dans Imm. Loew, *Flora*, t. iii, p. 480, ajoutent un quatrième nom, *mallouah*, qui désigne en fait une Arroche.

[3] P. Bourdais, *Flore de la Bible*, p. 58.

[4] Gesenius, *hoc v°* ; mais l'auteur de la 17e éd. aggrave encore la série de ses erreurs en faisant de *Lathyrus* une Euphorbe.

[5] Bouloumoy, *Flore du Liban et de la Syrie*, p. 258.

[6] Cf. Post, *Flora*, 2e éd. 1933, p. 317. Engler-Prantl, *Pflanzenfamilien*, 1895.

[7] V, III*b*, p. 317-318

[8] Post, *l. c.*, t. ii, p. 510.

[1] Olaf Celsius, *Hierobotanico*, Upsal, 1745-1747, t. i, p. 171. — Le comble des confusions est réalisé dans H. et A. Moldenke, *Plants of the Bible*, Waltham, 1952, qui confondent même santal et agalloche (p. 47).

linguiste, spécialiste du sanscrit, Fr.-Max Muller, l'éditeur du *Rig-Véda* et des *Livres sacrés de l'Orient* :

« Le bois de santal est une production indigène de la Côte de Malabar seule, et là, ce bois est désigné, entre autres noms, par le mot sanscrit *valguka*. Dans *valgu* (*ka*) nous retrouvons évidemment le nom dont les marchands juifs et phéniciens firent *algum* (II Paralip. IX, 10-11), et qui, en s'altérant encore d'avantage, devint *almoug* en hébreu » [2].

Im. Loew cite divers savants qui ont adopté cette manière de voir ; quant à lui, il prétend qu'*almuggim* est un synonyme d'*ahalôth*, « bois d'aloès », c'est-à-dire d'*Aquilaria Agallocha* Roxb, et cela contre toute vraisemblance. Comme si deux mots eussent été nécessaires pour désigner un produit d'une pareille rareté chez les Hébreux ! De son côté la *Mischna* voyait, dans *almoug*, le corail, en raison de sa couleur ; de même le *Talmud*, car pour les rabbins, le corail était non pas d'origine animale, mais un bois marin [3]. La Vulgate en faisait un bois de thuya ou de citre, *ligna thyina*. D'autres ont cru retrouver là le styrax, le palissandre, l'acajou, etc. ; à mesure que l'on s'éloignait de l'interprétation de Max Muller, on tombait dans la fantaisie et l'invraisemblance.

Pour sortir de l'imbroglio, il a fallu les nombreux travaux du siècle précédent dans le domaine botanique. Ils ont permis de mieux connaître, d'une part la curieuse famille des Santalacées, ces végétaux la plupart parasites ou semi-parasites sur les racines d'autres plantes, et d'autre part le groupe des *Pterocarpus* L. tropicaux, de réelle importance économique, mais toute autre [4].

Le « Santal blanc » possède un bois très balsamique jaunâtre zoné de rouge ; le « Santal rouge », *Pterocarpus santalinus* L. fils, un bois rouge vif, dit « Bois de corail », mais inodore ou à peu près.

Ce sont des bois de structures et de qualités très différentes ; mais, des deux, le santal blanc est le seul « bois précieux », le santal rouge, dit aussi Bois de Caliatour ou de Kolar, n'ayant de valeur que pour la menuiserie, et autrefois pour la teinture.

Pourquoi ce même nom de santal donné à des bois de valeur et d'emploi si divers ? Uniquement en raison de leur utilisation comme colorants dans les rites hindous : leur poudre, délayée dans l'eau, servait à imprimer sur le visage des marques rituelles rouges.

Le Santal était connu et recherché très anciennement, surtout comme médicament. Il figure dans les anciens écrits médicaux chinois et hindous, et, dans ces derniers, sous de nombreuses appellations [5]. Les Egyptiens l'utilisaient déjà en 1790 avant notre ère, comme en font foi les trouvailles des tombeaux, alors que les premières notions sur lui ne sont parvenues en Europe qu'au Moyen Age, par les médecins arabes. S. Albert le Grand est le premier des temps modernes à en faire mention, mais il confond encore, comme avant lui, Avicenne et Cosmas, et comme le fera après lui, au XV[e] siècle, Saladin d'Ascoli, santal blanc et santal rouge. C'est Duarte Barbosa, en 1511, qui, dans sa relation du voyage de Magellan, fit le premier, pour l'Occident, la distinction bien nette et décisive entre les deux espèces, en assurant que « le bois de santal blanc et jaune venait de la côte de Malabar et que sa valeur était plus de dix fois celle du santal rouge ». La première figure du précieux végétal est due à Rumphius et collaborateurs et date de 1701 [6].

C'est au temps des plus grands fastes de Salomon que Jérusalem apprit à connaître le bois de santal.

« Les vaisseaux de Hiram, qui apportaient de l'or d'Ophir, amenèrent aussi d'Ophir et en très grande quantité des bois de santal, *almouggîm*, et des pierres précieuses. Avec les bois de santal, le roi fit une balustrade pour la maison de Yahwé et une pour son palais, ainsi que des cithares et des harpes pour les chanteurs. Il ne vint plus désormais de ce bois de santal et l'on n'en vit plus jusqu'à ce jour. » (I Reg., x, 11-12).

Ce texte est repris presque mot pour mot dans II Chron., IX, 10-11, mais en transposant *almouggîm* en *algoummîm*.

Quant au verset de II Chron., II, 7, où Salomon, dans un message à Hiram, demande au roi de Tyr : « Envoie-moi aussi du Liban des bois de cèdre, de cyprès et de *santal* », on peut y voir, soit une erreur, très possible, de Salomon sur la provenance des bois précieux vendus à Tyr, soit une méprise de copiste, car les textes précédents sont suffisamment explicites sur les voies d'arrivée du santal et sa véritable origine.

L'arbre (*Santalum album* L.) qui fournit ce bois précieux est d'aspect modeste, de petite taille, à feuilles simples et sans dents, elliptiques, un peu coriaces, opposées, à fleurs peu voyantes, comme chez beaucoup de parasites, petites, en grappes lâches, d'abord jaune paille, devenant ensuite d'un rouge foncé, sans parfum, sans éclat, donnant des fruits sphériques, rougeâtres, de la grosseur d'une petite cerise, mais à chair très dure.

Linné l'avait d'abord nommé *Sirium myrtifolium* en raison d'une certaine ressemblance avec le myrte et avant de reconnaître le santal vrai.

Celui-ci tire sa subsistance de la sève des plantes voisines [7] qu'il suce sur leurs racines ; mais on a pu obtenir aussi des jeunes sujets sans parasitisme,

[2] Max Muller, *La Science du langage*, 5[e] leçon ; cité dans P. Bourdais, *Flore de la Bible*, p. 56. L'ouvrage de Max Muller, paru en anglais de 1861 à 1864, atteignait sa 15[e] édition en 1891.

[3] Imm. Loew, *Flora*, t. III, p. 342-343. — De même pour les Grecs et les Romains, Ovide décrit longuement la transformation de plantes marines, par durcissement rapide, en corail (*Métam*, IV, 743-752). — Sur l'*Aquilaria*, voir plus loin aux Thyméléacées.

[4] Sur le Santal blanc, cf. Engler-Prantl, *Pflanzenfamilien*, III, I, p. 220 (avec figures) ; sur le Santal rouge, *ibid.*, III, III, p. 340 (avec fig.).

[5] Dragendorff, *Heilpflanzen*, Stuttgart, 1898, p. 183.

[6] G.-E. Rumphius, *Herbarium Amboinense*, Amsterdam, 1750 et suiv., publié par Burmann, 6 in-f°, en latin et hollandais ; t. II, p. 42. C'est de 1670 que date la cécité de Rumphius (Rumpf).

[7] On a dressé une liste de 144 espèces sur lesquelles le Santal peut vivre en parasite. Em. Perrot, *Matières premières*, p. 748. — Il est intéressant de noter que le Santal est botaniquement très voisin de plusieurs végétaux assez répandus en France, et, comme lui semi-parasites, les *Thesium* L., espèces herbacées des pelouses surtout calcaires, et l'*Osyris* L., sous-arbrisseau toujours vert des régions arides méridionales. — Aux îles Sandwich (Hawaï) croît une espèce de Santal (S. *Freycinetianum* Gaud.) à bois également très balsamique.

dans un terrain libre, et constater qu'ils ne doivent pas leur essence balsamique au genre de vie hétérotrophe. Le Santal est cependant d'autant plus riche en essence qu'il a crû plus lentement et dans des conditions plus difficiles, en sol aride et pauvre, généralement pierreux, et en altitude (entre 700 et 1.200 m.) ; au-dessous de 700 m. sa valeur balsamique reste des plus restreintes.

Originaire, croit-on, des îles de Sandelholz (« Bois de santal »), dite aussi Soemba, à laquelle il a donné son nom, de Timor, en Indonésie méridionale, le Santal a été très anciennement importé dans le sud de l'Inde, où il s'est parfaitement acclimaté. C'est de là qu'il parvenait au Golfe d'Akaba, par l'intermédiaire probablement de l'Arabie méridionale.

Depuis ces temps lointains, on a entrepris, ou repris, sa culture en Chine, en Egypte, en Amérique du Sud. A Mysore il est devenu monopole d'Etat ; d'où le nom de « Santal de Mysore » donné au bois et à l'essence qu'on en tire. Il est dit aussi dans le commerce actuel « Santal citrin ». L'Etat de Mysore en exporte le bois et l'essence en Angleterre ; ceux de Madras et de Koorg en exportent des quantités encore plus élevées [8].

Le Santal possède un aubier blanc et tendre, que les insectes, en particulier les termites, dévorent complètement. Mais ils ne s'attaquent jamais à son bois parfait, jaune brunâtre, à saveur amère, à grain serré et très dur, à odeur forte et persistante, dont on tire par la distillation une huile volatile, épaisse, jaune clair, de saveur âcre et aromatique, employée en thérapeutique, non moins recherchée pour la médecine que pour la parfumerie. Ce bois est, aux Indes, brûlé dans les cérémonies religieuses, de toute antiquité ; il sert à la sculpture, à la fabrication de coffrets précieux, de cercueils. On ne peut donc s'étonner que Salomon et Hiram lui aient attaché tant de prix.

P. F.

[8] Em. Perrot, *Mat. prem.*, p. 750.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

P. Paulin LEMAIRE et P. Donaldo BALDI, professeurs au Studium Biblicum Franciscanum de Jérusalem. — **ATLAS BIBLIQUE. Histoire et Géographie de la Bible.** — Gr. in-4 de 344 p., avec 13 cartes hors-texte, 56 cartes dans le texte, 12 plans de villes et 16 tableaux chronologiques, 125 NF. — Editions du Mont-César, Louvain, et S.E.D.C. Paris, 1960.

Le véritable titre de ce travail considérable figure en réalité au sous-titre, car l'histoire y tient une place au moins égale à celle de la géographie. L'ampleur de l'ouvrage est telle, qu'après une savante introduction consacrée à l'histoire des recherches sur la géographie et la topographie des pays bibliques, aux méthodes et à l'historique des fouilles en Palestine, à la documentation et la chronologie d'ensemble depuis les âges préhistoriques jusqu'à l'époque romaine, trois chapitres, non moins denses ni moins étoffés que les suivants, sont consacrés aux temps précédant ceux des Patriarches.

On voit déjà en quoi ce nouvel *Atlas Biblique* se différencie de l'*Atlas de la Bible* du P. Grollenberg, O. P. (In-4 de 178 p. Edit. Elsevier, 1955 ; cf. *Ami*, 1955, p. 428). Ce dernier se présentait comme un « Abrégé », un « ensemble de Notes et Sommaires » jouant le rôle d'aides-mémoire, et il répondait fort suffisamment à ce programme, somme toute élémentaire. Le nouvel *Atlas Biblique*, au contraire, est d'esprit encyclopédique et se propose d'offrir aux exégètes et aux biblistes en général le total des renseignements géographiques et historiques dont on dispose actuellement et dont ils ont besoin pour expliquer et éclairer les textes sacrés.

Le P. Pavlovski, s. j., n'hésite pas, dans la *Civilta Cattolica*, à traiter l'ouvrage de « chef-d'œuvre de géographie biblique » et de « meilleur Atlas de la Bible », du fait que « les indications géographiques y sont complètes » et l'exposé historique « aussi exhaustif que compétent ». L'œuvre est donc incontestablement une réussite et dépasse notablement tout ce qui, dans ce domaine, l'a précédée.

Cela dit, on ne sera donc pas surpris de voir l'exposé commencer au Cosmos et au Paradis terrestre, pour se poursuivre par la préhistoire et la protohistoire du Proche-Orient, puis par un rapide tableau d'ensemble de l'Egypte, de la Mésopotamie et de la Syrie-Palestine avant les Patriarches.

Partant de là, neuf chapitres, non moins nourris de faits et de détails, exposent l'histoire des Patriarches, le séjour en Egypte et l'Exode, la conquête de la Palestine, la période des Juges, celles de la monarchie unique et des deux royaumes, leurs vicissitudes et leur fin. Quatre autres chapitres mènent l'histoire du peuple juif jusqu'à Jésus. Au Nouveau Testament reviennent les trois derniers chapitres, consacrés respectivement à la vie de N.-S., à l'âge apostolique et à Jérusalem elle-même.

La richesse et l'ampleur des développements liés à ces titres, nourris de noms, de dates et de références, dépassent toutes les exigences. Il y aurait même pléthore pour qui ne chercherait qu'à s'initier aux études bibliques, et pour ceux-là, c'est l'*Atlas* du P. Grollenberg qui se recommanderait.

La haute qualité du texte est égalée par celle de l'illustration : grandes cartes hors-texte en couleurs, 324 photos de paysages, de localités, de monuments, d'objets d'art, de produits des fouilles, plus des plans de villes et des cartes de détail à l'appui des différentes subdivisions du texte. Il importe cependant, au sujet des cartes en hors-texte, d'avertir le lecteur, qui pourrait s'y trouver dépaysé. L'ouvrage ayant d'abord paru en italien, chez Marietti, les nomenclatures des cartes y sont à l'italienne et n'ont pu, comme il va de soi, être modifiées pour l'édition française ; par suite, le lecteur français devra se plier à cette modalité et se faire son propre interprète.

L'appareil onomastique répond à l'ampleur du texte et de ses annexes. Il comprend d'abord un Index, dans l'ordre de l'alphabet latin, de tous les noms de lieux et de pays mentionnés dans la Bible, avec indication des références bibliques et de l'identification probable. Y sont jointes une liste alphabétique des noms géographiques de la Vulgate et une autre des noms grecs. Vient ensuite un Index analytique des noms, propres ou non, géographiques, avec références au texte ; puis l'Index alphabétique des noms figurant dans les cartes, plus ceux de la carte XIII, Palestine d'aujourd'hui.

Tel est, trop rapidement exposé, le magnifique ensemble de cet *Atlas Biblique*, incomparable outil de travail pour biblistes et exégètes, plus que pour orateurs et simples lecteurs pieux.

P. FOURNIER.

Jacques-Albert CUTTAT. — **La rencontre des Religions, avec une étude sur la spiritualité de l'Orient chrétien.** — In-12 de 200 p., 6,60 NF. — Paris, Aubier, 1957.

La spiritualité de l'Orient chrétien, nous ne ferons que la mentionner ; mais de la première partie de ce livre : la *Rencontre des Religions*, disons qu'elle est lumineuse.

Qu'on le veuille ou non, la religion est un fait. Après les négations du XVIII[e] siècle, il n'est plus permis de la traiter par le mépris et de soutenir qu'elle n'est qu'une erreur de l'esprit humain. Depuis ses plus lointaines origines, l'homme n'est-il pas, comme le proclamait Cicéron « un animal religieux » ? La religion est même un des plus puissants leviers qui aient contribué à soulever l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus de son égoïsme et de ses passions. Or sous la multiplicité des expériences, des rites et des croyances, il est possible de découvrir, non seulement une intention fondamentale, mais surtout un essentiel qu'on ne peut comprendre qu'en y participant. Cette intention fondamentale peut s'épanouir en des structures diverses et c'est ce qui explique la variété des religions, mais il reste cet essentiel qu'aucune analyse ne peut réduire. Mais quel est-il donc ? Les historiens des religions, les ethnologues, après avoir décanté leurs enquêtes répondent : un *Absolu*, qui se révèle comme une *Personne, auteur increé du monde* et qui se manifeste au véritable religieux par la conscience qu'il donne du sacré.

Ainsi, derrière l'adoration du principe de vie et de fécondité, derrière la vénération des astres, derrière l'animisme et la diffusion et la dissolution du divin dans les activités du monde, pour l'âme vraiment religieuse, se manifeste la présence d'une personnalité suprême et transcendante. Les philosophes et les théologiens diront : « Nous avons là le cas d'une ascension vers Dieu, puisqu'il faut l'appeler de ce nom, mais en même temps une descente de Dieu vers l'homme. Ce phénomène qui n'est pas seulement psychologique conduit à un monothéisme véritable. C'est le Dieu dont les perfections éternelles et invisibles sont devenues visibles à l'intelligence à travers les choses créées (Rom., I, 20).

Dans les ruines de l'église de la Merced à Cuzco, l'ancienne capitale des Incas dans les Andes, un vieux missionnaire espagnol a laissé cette inscription qui représente un vrai programme d'apostolat. « Il nous faut trouver Dieu et le Christ dans l'âme de nos indigènes. »

Seulement, ne pourrait-on pas ajouter que cette faculté de reconnaître « la Face de Dieu » dans chaque regard qui l'entrevoit, est en fonction de notre propre transparence à sa divinité omniprésente.

Une longue activité en terre bouddhique a fait naître chez un missionnaire jésuite la conviction que certains moines bouddhistes sont plus près que nous ne le pensons de Celui qui se trouve au terme de l'espérance salvifique suscitée en nos cœurs [1]. Et saint Hilaire de Poitiers écrivait : « Les rayons du Verbe sont éternellement prêts à luire là où simplement s'ouvrent les fenêtres de l'âme. » (*In Ps. 118*, XII, 5).

Ne pourrait-on pas dire que la base commune, la structure fondamentale de toutes les religions se trouve essentiellement dans la conscience du *Sacré*, c'est-à-dire de ce « *Tout autre* » en tant que « *mysterium tremendum et fascinans* » suivant la définition de R. Otto, base commune et non pas sommet commun. C'est donc bien vers le même Dieu unique et universel que convergent toutes les religions, mais il ne s'en suit pas que toutes soient équivalentes, ni qu'il ne puisse exister entre elles de différences d'intensité dans la profondeur ou la pureté de leur sentiment religieux.

L'ouvrage de M. Cuttat se révèle comme un travail d'une belle profondeur. Il constitue une lumineuse leçon de théologie sur la façon dont il faut comprendre l'apostolat.

A. VINCENT.

[1] Fr. Taymans d'Epernon, S. J. : *Les Paradoxes du Bouddhisme*. p. XI.

P. Florent SCHNEE, A. A. — **Docete omnes gentes.** — In-12 de 240 p., 7,80 NF. — Mulhouse, Salvator, 1959.

Recueil de 51 sermons pour les dimanches de l'année, inspirés d'un texte de la liturgie du jour. Clairs, simples, de préoccupations plus morales et pratiques que doctrinales, ils ont été prononcés devant des auditoires européens du Congo belge, mais ils peuvent très bien convenir à d'autres pays de langue française. L'enseignement est sûr. Seuls quelques détails pourraient être précisés, par exemple, p. 138, « le Cœur du Christ continue de saigner, de souffrir... », ou bien page 77, où tous les anges, même avant la chute, sont dits « jouissant d'une béatitude totale ».

R.-Th. CALMEL, O. P. — **Les béatitudes.** — In-8 de 172 p., 7,50 NF. — Paris, Nouvelles Editions Latines, 1960.

Ce volume groupe trois sortes d'écrits assez différents. Tout d'abord huit extraits intitulés « élévations sur quelques écrits évangéliques » : esprit d'enfance, pauvreté, joie, paix, charité, etc. Puis sept instructions sur : la vertu, la prudence, la chasteté consacrée, le mariage, l'Eglise et la société. Enfin, sous le titre « Politique et vie intérieure », sept articles sur la doctrine de l'Eglise concernant la vie politique et sociale du catholique.

La plupart de ces pages sont nettes, vigoureuses, pleines de bon sens en même temps que fidèles à l'enseignement des papes. En particulier l'auteur n'est pas tendre pour le communisme et il met les chrétiens en garde contre lui. On recommandera ce livre aux hommes cultivés ; les prêtres le liront aussi avec profit.

Yves M.-J. CONGAR, O. P. — **Vaste monde ma paroisse.** — In-8 de 228 p., 6 NF. — Editions Témoignage chrétien (49, rue du Fbg Poissonnière, Paris-9e), 1959.

Ce livre est « né d'une série d'articles destinés à *Témoignage chrétien* ». L'auteur y répond à des questions qui lui ont été posées, et qu'on entend souvent : petit nombre des catholiques, valeur relative des diverses religions, nature du salut, le ciel, le purgatoire, l'enfer, la liberté, « Hors de l'Eglise pas de salut », la fin du monde, la résurrection de la chair.

Il le fait en termes simples, clairs, accessibles à la masse des lecteurs suffisamment cultivés, en tenant compte au maximum de la mentalité moderne, mais aussi en théologien averti qui sait mettre beaucoup de choses sous peu de mots. Des pages comme celles qui expliquent l'adage « Hors de l'Eglise pas de salut », p. 110 à 183, nous semblent même dépasser le ton et le niveau d'un hebdomadaire, et nous paraissent singulièrement neuves et opportunes.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 7 junii 1960

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant . C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)